



TITLE:

Affinität und Wechseldurchdringung : Zum Problem der Voraussetzungen >interkulturellen< Verstehens

AUTHOR(S):

Scheiffele, Eberhard

CITATION:

Scheiffele, Eberhard. Affinität und Wechseldurchdringung : Zum Problem der Voraussetzungen >interkulturellen< Verstehens. ドイツ文学研究 1983, 28: 29-54

ISSUE DATE:

1983-03-25

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/184985>

RIGHT:

Affinität und Wechseldurchdringung

—Zum Problem der Voraussetzungen

›interkulturellen‹ Verstehens—

Eberhard Scheiffele

1

»Die Auslegung«, so sagt Schleiermacher, »wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd«, und »unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre«; ihr Gebiet liege zwischen »diesen beiden äußersten Gegensätzen«.¹⁾ Verstehen heißt dann: die Fremdheit des »nicht gänzlich« Fremden »überwinden«.²⁾ In der Geschichte der Hermeneutik hat man sich vorwiegend mit Möglichkeiten und Art dieses ›Überwindens‹ beschäftigt. In der zu überwindenden Fremdheit selbst wurde —außer in einigen skeptischen Äußerungen Nietzsches³⁾— kaum ein Problem gesehen. Wußte sich doch der Verstehende mit dem zu Verstehenden in demselben »Überlieferungsgeschehen«⁴⁾, etwa bei der Interpretation eines Textes, der demselben Kulturkreis entstammt wie der Interpret und der vor allem infolge des *Zeitenabstands* ›fremd‹ geworden ist. Angesichts der Fremdheit einer qualitativ fremden Kultur jedoch kann man einen solchen Traditionszusammenhang zwischen *interpres* und *interpretandum* nicht voraussetzen. In diesem Fall ist die Frage nach der Fremdheit des Fremden selbst zentral.

So hat z.B. der Wissenschaftler, der sich mit einer qualitativ fremden Literatur beschäftigt, eine doppelte Aufgabe. Einerseits gilt es auch für ihn, den *derart* ›fremden‹ Gegenstand von dessen ›Kontext‹ her zu verstehen, andererseits, von seinem eigenen ›Kontext‹ her, der doch ein völlig anderer ist. Er muß also eine Verbindung zwischen ›Kontexten‹ herstellen, die von Hause aus wenig oder gar nichts miteinander zu tun haben. Der an sich

schon fragwürdige Begriff ›Horizontverschmelzung‹ verhilft uns nicht zum Verständnis einer solchen Beziehung⁵⁾; denn nach Gadamer »verschmelzen« ›Horizonte‹ eben deshalb, weil sie im »Überlieferungsgeschehen« vorgängig miteinander verbunden sind.⁶⁾

Unser Thema ist also das Verstehen einer qualitativ fremden Kultur, seine Verschiedenheit vom ›innerkulturellen‹ Verstehen. Von der alltäglichen Erfahrung ausgehend, fragen wir zunächst: Wie verhält sich *der* Fremde in der uns vertrauten Umwelt, in jenem ihm fremden Kulturkreis, mit dem *wir* durch »Gewöhnung, Pietät, Antezedentien« »organisch« verbunden sind?⁷⁾ Und wie verhalten *wir* uns zu ihm? Wichtige Hinweise gibt Simmels ›Exkurs über den Fremden‹.⁸⁾

2

Nach Simmel enthält jedes Verhältnis zum anderen Menschen eine »Einheit von Nähe und Entferntheit«.⁹⁾ Entgegen der üblichen Auffassung, das Fremde sei das Ferne, das Nahe das Eigene, wird hier also beides zusammengesehen. Ja, es gebe gar nichts Fremdes, was außerhalb dieses Nähe/Entferntheit-Bezugs läge: »(D)ie Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd [...], sondern sie existieren überhaupt nicht für uns, sie stehen jenseits von Fern und Nah«.¹⁰⁾ Der allgemeine Nähe/Entferntheit-Bezug habe nun eine besondere »Konstellation« im Verhältnis zum Fremden. Im Fall des »organisch« mit seiner Umwelt verbundenen Menschen — wir nennen ihn im folgenden den ›Einheimischen‹¹¹⁾ — besage dieser Bezug: Als der Nahe ist mir der andere zugleich fern; im Fall des Verhältnisses zum Fremden: Als der Ferne ist mit der andere zugleich nah.¹²⁾ Die Sphäre des Fremden *grenzt* also gleichsam an die meine *an*. Dieses Angrenzen bestimmen wir als *Affinität*. Wir gehen dabei nicht von dem Kantischen Begriff aus¹³⁾, sondern unmittelbar von der Wortbedeutung: ›ad-finitas‹: ›Angrenzen‹ bzw. ›Verwandtschaft‹.

Der Fremde als der Ferne, der mir zugleich nah steht, zeichnet sich nach Simmel durch ›Beweglichkeit‹ aus. Potentiell stehe er mit jedem Element der ihm fremden Umwelt in Berührung (Moment der Nähe), gerade weil er mit keinem organisch verbunden sei (Moment der Entfernthet).¹⁴⁾ So erkläre sich die größere ›Objektivität‹ des Fremden. Sie zeige sich etwa in der Erfahrung, die man als Ausländer oft macht, daß ihm nämlich »oft die überraschendsten Offenheiten und Konfessionen, bis zu dem Charakter der Beichte, entgegengebracht (würden), die man jedem Nahestehenden sorgfältig (vorenthalte)«. ¹⁵⁾ Die Objektivität des Fremden lasse sich auch als ›Freiheit‹ fassen. Er könne auch »das Nahverhältnis wie aus der Vogelperspektive erleben und behandeln«¹⁶⁾: »(E)r ist der Freiere, praktisch und theoretisch, er übersieht die Verhältnisse vor-/urteilsloser, mißt sie an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien« gebunden.¹⁷⁾ Diese ›Objektivität‹ bzw. ›Freiheit‹ kann nun vom Einheimischen einerseits als zu große Nähe aufgefaßt werden, gerade dies Darüberstehen als ›volksfremde‹ Parteilichkeit. Bei Aufständen werde, so Simmel, seit je von der angegriffenen Herrschaft behauptet, »fremde Sendlinge und Hetzer« hätten das Volk aufgewiegelt.¹⁸⁾ Andererseits sei es oft das »abstraktere Wesen« des Verhältnisses zum ›freien‹ bzw. ›objektiven‹ Fremden, das diese Beziehung unverbindlich-distanziert mache. » Erotische Beziehungen [...] im Stadium der ersten Leidenschaft« bezeichnen z.B. ein zentripetales Verhältnis, in dem jeder »Generalisierungsgedanken« entschieden abgewiesen wird. In diesem »Einzigkeitsgefühl« ist das Moment der Entfernthet im Nähe/Entfernthet-Bezug aufgehoben. Im Gegensatz dazu ist das Verhältnis zum Fremden *zentrifugal*, und zwar umso mehr, je weiter, je allgemeiner, je abstrakter der Kreis des Gemeinsamen ist, den ich mit ihm teile. Je weiter dieser Kreis ist, umso mehr Menschen außer mir sind mit dem Fremden ›abstrakt‹ verbunden, umso mehr tritt »eine Verdünnung der Wirksamkeit des Gemeinsamen« ein.¹⁹⁾ Diese letztere Bestimmung ist für unsere weitere Über-

legungen bedeutsam. Ihre Triftigkeit leuchtet, wie ich denke, ohne weiteres ein, wenn man sich vergegenwärtigt, wie blaß und unverbindlich im allgemeinen das Verhältnis zum Fremden ist, dem man sich bloß durch die Allgemeinheit etwa derselben Religion oder nur deshalb, weil man wie er der menschlichen Gattung angehört, verbunden weiß.²⁰⁾ Das Verhältnis des Einheimischen zum Fremden ist also ebenso abstrakt wie das des Fremden zum Einheimischen (»Vogelperspektive«). Ihr *Wechsel*-verhältnis ist durch »abstrakteres« Wesen gekennzeichnet.

Lassen sich Simmels Bestimmungen des Verhältnisses des Fremden zum Einheimischen auch auf dessen Umgang mit Objektivationen einer ihm fremden Kultur übertragen? Dilthey hat bereits dargetan, daß die sich in solchen ›Lebensäußerungen‹ manifestierende geschichtliche Welt dem Menschen als erkennendem Subjekt gar nicht als fremdes ›ob-iectum‹ entgegensteht; sind sie doch seine eigenen ›Lebensäußerungen‹.²¹⁾ Und auch nach dem Ansatz Philosophischer Anthropologie sind Kulturleistungen nicht als losgelöst vom Menschen, der sie hervorbringt, zu betrachten.²²⁾ Gehen wir von diesem Prinzip aus, so besteht kein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Art, wie der Fremde den Einheimischen behandelt, und der, wie er mit Objektivationen des Kulturlebens umgeht, die Einheimische hervorgebracht haben. Demnach ist sein Verhältnis zu solchen Objektivationen ebenfalls durch den Nähe/Entferntheit-Bezug ausgezeichnet. Gerade wegen der Vogelperspektive, in der er auch das »Nahverhältnis« sieht und behandelt, braucht er keine Rücksicht zu nehmen auf die »organischen« Bindungen der entsprechenden Objektivation an ihren ›Kontext‹, kann er sie *affinitiv* in die Welt *seines* Vorstellens und Verstehens einbeziehen. Als Fremder ist er ihr gegenüber ›beweglich‹. Je fremder ihm die entsprechende Kultur ist, umso schwächer ist z.B. die historische Dimension bei ihm entwickelt, die dem Einheimischen ›selbstverständlich‹ sein mag. Umso freier ist er aber auch von dessen durch ›Selbstverständlichkeiten‹ befangener Sicht: ›Unwissend‹ verletzt er Tabus, sagt er ›Banalitäten‹, sucht er

einen scheinbar ›unmittelbaren‹ Zugang zum fremden Werk, der dem Einheimischen durch dessen ›Wirkungsgeschichte‹, in der er selbst steht, notwendig erschwert wird. Mit dem zu Verstehenden nicht organisch verbunden wie der Einheimische, ist sein Verhältnis zum interpretandum weniger durch Vorliebe oder Abneigung bestimmt. Insofern ist er dem fremden ›Gegenstand‹ gegenüber ›freier‹. Er blickt von außen. Ferner: Je fremder ihm die Kultur ist, desto weiter ist der Kreis des Gemeinsamen, das zwischen ihr und der seinigen besteht, desto weniger zentripetal ist sein Verhältnis, desto ›kälter‹. Das bedeutet nicht, daß er den fremden ›Gegenstand‹ ›weniger‹ gut verstünde als der Einheimische, sondern nur: Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Sicht, die sich, mit dem ›Gegenstand‹ durch denselben Traditionszusammenhang *intern* verbunden, von ihrer ›Befangenheit‹ nur mit Mühe zu lösen vermag, und einer solchen, die gerade wegen der ›Unbefangenheit‹ des Blicks von außen nur mit großer Mühe ein *internes* Verhältnis zum ›Gegenstand‹ gewinnen kann.

3

Wegen meines ›abstrakteren Verhältnisses‹ zum Fremden erscheint er mir als ›beweglich‹, ›objektiv‹, ›frei‹. Von ihm selbst her gesehen, ist er das selbstverständlich nicht. Durch den ›Gegenstand‹ selbst zwar weniger befangen als der Einheimische, ist er doch nicht minder befangen, und zwar durch den ›Kontext‹ seiner eigenen Kultur. Je nach der Beschaffenheit seines durch entscheidend kulturell bedingte Gewohnheiten, Sympathien, Antipathien, Bedürfnisse und Interessen geprägten Vorverstehens nimmt er Fremdes überhaupt erst wahr. Der eigene ›Kontext‹ des Fremden lenkt ›immer schon‹ die Sicht, in der sich ihm der fremde ›Kontext‹ gliedert und akzentuiert. So nimmt er an diesem vieles von vornherein gar nicht oder nur am Rand wahr, während er anderes an ihm unmittelbar *affinitiv* zu verstehen

vermeint. Manches läßt sich wie bruchlos in seine eigene Vorstellungswelt einfügen oder scheint gar >nahtlos< in diese überzugehen. Wir sagen: >scheinbar<; vorausgesetzt nämlich, die beiden >Kontexte< seien—zumindest in kultureller Hinsicht—voneinander qualitativ verschieden, so deutet gerade die >Bruchlosigkeit<, mit der sich das Fremde ins Eigene einfügen soll, darauf hin, daß hier in der Tat vorhandene *Bruchstellen* einfach übersprungen werden.

Wir betrachteten bisher den Nähe/Entferntheit-Bezug nur von einer Seite, fragten uns, wie das Verhalten des Fremden für den Einheimischen aussehe. Dazu eignete sich der Simmelsche Exkurs, da er das Wechselverhältnis von Fremdem und Eigenem am Beispiel des Fremden als Händlers bestimmt, und zwar als des Mitglieds einer Gruppe. Simmel sieht den Fremden und das Verhältnis zu ihm von außen. Wie sieht aber dieses Verhältnis für den Fremden selber aus? Was sind seine Motivationen, Erwartungen, Interessen und Ziele? Wir gehen jetzt nicht von der Seinsweise des Händlers aus, dessen Motivationen und Interessen von vornherein durch berufliche Erfordernisse gleichsam >objektiv< festgelegt sind, sondern betrachten andere Arten des Fremdseins, und zwar solche, die uns am ehesten einen >inneren< Zugang zum Problem des Verstehens von Objektivationen der fremden Kultur zu eröffnen versprechen; solche Beispiele und Fälle, in denen man mit der fremden Kultur irgendwie zu tun haben *will*, und nicht solche, in denen das Fremde von vornherein als etwas Feindliches angesehen wird, das einen bedroht und das man zu vermeiden trachtet.²³⁾

Sich mit einer qualitativ fremden Kultur beschäftigen heißt nicht eo ipso: sie überhaupt verstehen *wollen*. So nennen wir ein >eroberndes Verhalten< der fremden Kultur gegenüber ein solches, das sich das Fremde *als* Fremdes, als Fremdkörper gleichsam, einfach aneignet. In diesem Fall bleibt die Erfahrung der Fremdheit des fremden >Gegenstandes< äußerlich, ja, soll äußerlich bleiben. Wir könnten dies auch, anspielend auf den Europazentrismus zur Zeit des Imperialismus, als >koloniales

Verhalten< bezeichnen, für welches das Fremde etwas Exotisches zu sein *hat*; dessen Reiz liegt liegt hier gerade darin, daß es >unverständlich< ist. Hier ist im Nähe/Entferntheit-Bezug des Verhältnisses zum Fremden das Moment der Entferntheit durch das der Nähe völlig beseitigt. Ein drastisches Beispiel nennt Immermanns Bemerkung, Platen habe bei seiner Nachbildung des persischen Ghasels Früchte aus den Gärten von Schiras gestohlen und sich daraufhin erbrochen.²⁴⁾ Ein solches >Verstehen<, das sich das Fremde unterwirft und sich die Herrschaft darüber eben dadurch zu sichern strebt, *daß* es nicht mit ihm >fraternisiert<, daß es also kein affinites Verhältnis zu ihm haben *will*, kennzeichnet z.B. einen Literaturwissenschaftler, der ein Werk der fremden Literatur von vornherein in der Absicht liest, in diesem lediglich Argumente zur Bestätigung oder Beispiele zur bloßen Illustration seiner in seinem eigenen Traditionszusammenhang entwickelten Position ausfindig zu machen.

Wichtiger wird das Fremde genommen, wenn die Beschäftigung bzw. die Auseinandersetzung mit ihm dazu dienen soll, die eigene Identität im fremden oder im eigenen >Kontext< zu finden. So wird von manchem gerade die >organische< Bindung an den eigenen >Kontext< als Beengung, Hemmung oder gar Negation eigener Möglichkeiten empfunden. In der Stabilisierung des Lebens der Alltäglichkeit[...], wo einem alles abgenommen, weitgehend erledigt ist, spürt [seine Sehnsucht] das Verbautsein des Ursprünglichen [...]. Der Sehnsüchtige greift aus in die Ferne seiner selbst«—: so charakterisiert Hans Lipps das »Unerfüllte« des Abenteurers.²⁵⁾ Hier erscheint der fremde >Kontext< als Feld der Möglichkeit zur Selbstverwirklichung. Man strebt nach Entfaltung seiner Kräfte, an der man sich im eigenen >Kontext< gehindert fühlte. Anders ist es, wenn der fremde >Kontext< als Möglichkeit zur Selbstflucht erscheint. Man möchte etwa ein >ganz anderer<, ein >neuer Mensch< werden, wobei freilich die berühmte Maxime in >Makariens Archiv< gelten mag: »Was einem angehört, wird man nicht los, und wenn man es wegwürfe«.²⁶⁾ Schließlich wäre noch der Fall

zu nennen, in dem man das Verstehen der fremden Kultur als den zur Selbstbildung und zum Finden der eigenen Identität im Eigenen notwendigen Prozeß der ›Entfremdung‹ auffaßt. Einen solchen Umgang mit der fremden Kultur legt Hegels Bildungsbegriff nahe.²⁷⁾ Wenn man Nietzsches sich auf das historische Verstehen der Gegenwart sich beziehende Bild auf ein besseres Verstehen des Eigenen, dem eine Entfremdung von diesem vorausgeht, überträgt: Man fährt aufs Meer hinaus; den Blick auf den unermeßlichen Ozean gerichtet, läßt man das Eigene hinter sich; dann wendet man sich um und sieht zum ersten Mal das Eigene als *Küste* in ihrem *Verlauf*.²⁸⁾

In den drei genannten Fällen dient die fremde Kultur vor allem als Mittel zum Zweck der Selbstbefreiung oder der Selbstfindung, ist nach ihr selbst gar nicht gefragt. Dies gilt auch dann, wenn man die fremde Kultur als solche zwar schätzt, aber vor allem in Hinblick auf den Schutz, den sie dem Eigenen gewährt, oder auf die Möglichkeit der Assimilation. Im ersten Fall dient das Fremde nur als Korsett des Eigenen. Es kommt zu keiner Auseinandersetzung beider. Zu dieser Konstellation kann es auch unabsichtlich kommen, wenn man z.B. lange Zeit die Kultur seines Landes im Ausland zu vermitteln oder zu vertreten hat. Im zweiten Fall würde Nietzsche von jenem »schnellen Verstehen« sprechen, das nichts sei als ein Sich-Verstellen, um sich überhaupt behaupten zu können. Er erklärt dies, fast im Sinn der anthropologischen Konzeption ›Mängelwesen‹, aus der Natur des Menschen als des »furchtsamsten der Geschöpfe«.²⁹⁾ Hier hat—im Gegensatz zu dem von uns so genannten »erobernden Verhalten«—im Nähe/Entferntheit-Bezug das Moment der Nähe das der Entferntheit völlig aufgesogen. Auch dieses Verhalten geht insofern nicht auf das Fremde als solches ein, als dieses hier lediglich als positives Gegenbild zum Eigenen erscheint. Das aber kann bis zur vorbehaltlosen Verehrung, ja zur Anhimmlung der fremden Kultur führen, was dem Fanatismus mancher Konvertiten ähnlich ist.

Ein Sonderfall ist ein Verhalten bzw. Verstehen, das wir

›missionarisch‹ nennen könnten. Der Missionar lebt im Bewußtsein seiner Sendung. Soweit seine Religion für alle Menschen verbindlich sein soll, strebt er eine Gemeinschaft an, die über den Kreis seiner eigenen Kultur weit hinausreicht. Nur als ein ›Ungläubiger‹ ist für ihn der Angehörige einer qualitativ anderen Kultur ›fremd‹. Wurde dieser bekehrt, d.h. in einen weiten ›Kreis des Gemeinsamen‹ einbezogen, der, von außen gesehen, nach Simmel als ›dünne‹ Verbindung, für die Gläubigen selbst aber als die tiefste, als die einer Bruderschaft, erscheint, so gehört er wie der Missionar selbst einer Gemeinde an, deren Mitglieder ihren jeweiligen ›Kontexten‹ sowohl ›organisch‹ verbunden wie auch im Namen einer höheren Einheit relativ entfremdet sind. Ähnliches ließe sich von solchen politischen oder sozialen Bewegungen sagen, deren Lehren oder Programme auf die Menschheit als ganze ausgerichtet sind. Ganz anders ist es bei nationalem oder kulturellem Sendungsbewußtsein. Denn hier kommt der Kreis des Gemeinsamen, in dem die Fremden vom ›Rückschritt‹ zum ›Fortschritt‹, von der ›Barbarei‹ zur ›Zivilisation‹ geführt werden sollen, mit dem Kreis des Eigenen zur Deckung, das von vornherein als der fremden Kultur überlegen beurteilt wird. Wer von der Sendung seiner eigenen Kultur ›durchdrungen‹ ist, wird das Fremde abschätzig oder gönnerhaft, jedenfalls für verbesserungs- oder ›erlösungs‹bedürftig ansehen. Das Fremde als solches kommt gar nicht in den Blick. Gibt es in der fremden Kultur ähnliche Erscheinungen wie in der eigenen, so wird dieses positiv vermerkt; gibt es entscheidende Abweichungen, so bewertet man es bald als primitiv oder zurückgeblieben, bald als maniert oder skurril. Also: Abgesehen vielleicht von religiöser oder menschheitlich ausgerichteter politischer Missionstätigkeit, der wir hier nicht weiter nachgehen können, ist sendungsbewußtes Verstehen zu sehr an Wert und Wirkung des Eigenen interessiert, als daß das Fremde selbst in Betracht kommen könnte.

Wie sieht es in dieser Hinsicht mit dem sogenannten ›selbstlosen‹ Zugang zur fremden Kultur aus? Das ›einfühlende‹ Verstehen möchte zwar den fremden ›Gegenstand‹ ›von innen

her< sehen, aber um den Preis eines weitestmöglichen Absehens von sich selber. Jedoch ist es spätestens seit Heidegger ein hermeneutischer Gemeinplatz, es sei gar nicht möglich, beim Verstehensvorgang das eigene Selbst auszuklammern; da das Vorverständnis dem Verstehen strukturell »immer schon« vorhergehe, gelte es, »seine eigenen Voraussetzungen ins Spiel (zu bringen)«. ³⁰⁾ Eine andere Form des >selbstlosen< Verstehens: Man betrachtet die Objektivationen einer fremden Kultur als ob-iectum, unter außerhalb dieser selbst liegenden allgemeinen, >sachlichen< Gesichtspunkten, etwa solchen >strenger Wissenschaft<. Deren Objektivitätsanspruch schließt von vornherein aus, daß man sich >innerlich< mit dem fremden >Gegenstand< einläßt.

Wir sehen: Die Fremdheit der qualitativ fremden Kultur als solche kommt weder in den Blick, wenn man vom >Kontext< der eigenen Kultur aus beobachtet, wie sich der Fremde verhält, noch dann, wenn man dieses Verhältnis vom Fremden selbst her zu sehen versucht. Setzen wir die eine Sicht mit der anderen in Beziehung, so zeigt unser Problem einen Doppelaspekt. Einerseits wird der Fremde bei seinem Versuch, ihm Fremdes zu verstehen, von Motivationen gelenkt, die aufgrund seines völlig anders strukturierten Vorverständnisses mit dem fremden >Gegenstand< unmittelbar wenig zu tun haben; andererseits ist er dem >Gegenstand< gegenüber flexibler, >objektiver<, >freier<, >kälter<; dabei hat ihm der Einheimische den leichteren >inneren< Zugang zum >Gegenstand< voraus, und zwar gerade wegen seiner Bindung an einen Traditionszusammenhang, der ihm wie dem zu Verstehenden gemeinsam ist. Wie lassen sich nun der Vorteil des Einheimischen und der des Fremden so in wechselseitige Beziehung setzen, daß sich der eine vom >Gegenstand<, dem er zu nah steht, weiter entfernt, und der andere demselben >Gegenstand<, dem er zu fern steht, nähert? Leistet dies das *affinitive* Verstehen? Wie schon angedeutet wurde: In der Tatsache, daß beim Affinitätsverhältnis zum Fremden dieses sich scheinbar bruchlos ins Eigene einfügen läßt, und zwar trotz der grundsätzlichen Ver-

schiedenheit des jeweiligen ›Kontextes‹, steckt ein Problem.

4

Gehen wir mit Simmel davon aus, je weiter der »den gleichen Charakter tragende« ›Kreis‹ sei, den wir mit dem Fremden oder—so fügen wir nun hinzu—mit Objektivationen einer qualitativ fremden Kultur gemeinsam haben, umso mehr »verdünne« sich die »Wirksamkeit des Gemeinsamen«, so ist anzunehmen: Je größer die reale Entferntheit der entsprechenden Kultur ist, umso eher ist da, wo wir sie affinitiv verstehen, nur von uns aus, nur innerhalb unseres »einen großen, von innen her beweglichen Horizont(es), der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfaßt«⁽³¹⁾, ein solches *Angrenzen* des Fremden ans Eigene ›sichtbar‹. Was aber, von uns aus gesehen, wie ein *Grenzverlauf* aussieht, ist, vom ›Kontext‹ des fremden ›Gegenstandes‹ selbst her gesehen, höchstwahrscheinlich nichts mehr als eine bloß *punktueller* Berührung. So ist von allen Schulen des japanischen Buddhismus die des Zen in Deutschland am bekanntesten, wohl weil man in diesem Möglichkeiten intellektuellen und praktischen Lebens sieht, die — um beim Bild des Grenzverlaufs zu bleiben — eine Strecke lang europäischen Traditionen konform zu sein scheinen oder sich doch als Gegenbild auf sie beziehen lassen. Die besondere Strukturiertheit des Geflechts europäischer Traditionen scheint es zu ermöglichen, daß gerade diese Ausprägung des Buddhismus affinitiv verstanden wird, während andere in Japan vielleicht ebenso wichtige Schulen in Deutschland fast nicht bekannt sind. Ähnliches ließe sich von dem auffälligen Interesse sagen, welches das Denken Meister Eckarts oder das Heideggers in Japan gefunden haben, obwohl oder besser: weil beides nicht zur Hauptströmung europäischer Religiosität und Spiritualität gehört. Beim Verstehen von Objektivationen einer qualitativ fremden Kultur liegt also die optische Täuschung nahe, eine

beiderseits *gleich gewichtige* Affinität liege vor. Das führt dann bekanntlich nicht selten dazu, daß man noch umfassendere Affinitätsmuster wie Volkscharakter oder Kultur überhaupt annimmt.

Nur bei relativ nahen Kulturen wie bei der englischen und der deutschen bedeutet Affinität annähernd denselben beiderseitigen Grenzverlauf und sich ergänzende Grenzgebiete. Völlig verfehlt ist es aber z.B. nach dem Ausgeführten, anzunehmen, buddhistisch gebildete Studenten aus Sri Lanka könnten aus der Erfahrung mit der ihnen fremden Naturauffassung in Goethes Gedicht ›Auf dem See‹ »[...] das eigene Selbst [...] gleichsam als Konkavform zum Gegenbild [d.i. »einer bestimmten europäischen Tradition«] [...] entwickeln, diesem auf das exakteste[!] nachtastend«. ³²⁾ Das würde ja bedeuten, daß eine beiderseits *gleich gewichtige* Affinität bestünde.

Wenn trotz der tatsächlichen Entfernthet der fremden Kultur so leicht der Eindruck entsteht, das Moment der Nähe sei größer als das der Entfernthet, so läßt sich dies unschwer erklären. Angesichts von Objektivationen einer fremden Kultur neigen wir nämlich dazu, jenen den »gleichen Charakter tragenden Kreis« gar nicht als die ›dünne‹ Verbindung aufzufassen, die sie ist; aus der Tatsache, daß uns der ›Gegenstand‹ trotz seiner realen Entfernthet »anspricht«, schließen wir leicht, man könnte ihn —als »zeitüberdauernde«, »allgemein menschliche Leistung«— aus dem Traditionengeflecht seiner Kultur herauslösen. Selbstverständlich ist dies notwendig der erste, noch —im wörtlichen Sinn— naive Zugang etwa zu einem literarischen Werk der qualitativ anderen Kultur. Ein Deutscher, der ›Genji Monogatari‹ in Übersetzung liest, ist überrascht, wie gut er ›verstehen‹ kann; denn gerade aufgrund seines Wissens von der realen Entfernthet dieses Buches von seiner eigenen Kultur erwartete er, fast nichts zu verstehen. Nun entdeckt er bei der Lektüre überall Analogien zum Eigenen, fügt sich ihm vieles ›sinnvoll‹ zusammen; und was er gar nicht ›verstehen‹ kann, schreibt er vielleicht seiner historischen Unkenntnis oder der originellen

Darstellungsart der Verfasserin zu oder nimmt es als unverständlichen Rest von Exotik eben hin.³³⁾ Wenn wir voraussetzen, zum Verstehen gehöre unabdingbar, den >Gegenstand< wenigstens annäherungsweise *als solchen* sehen zu lassen³⁴⁾, so erhellt, daß wir bei einem Vorgehen, wie es unser Beispiel verdeutlicht, dem >Gegenstand< nicht nah, sondern äußerst fern sind. Beides wird bekanntlich nicht nur bei unverbindlicher Lektüre verwechselt, sondern oft auch in literatur- und religionswissenschaftlichen Arbeiten oder solchen über Philosophie. Man kann sich ja wie in das Werk selbst auch in die Sekundärliteratur >einfühlend< einlesen!

Um an den >Gegenstand< als solchen näher heranzukommen, ist es daher notwendig, zunächst einmal von dieser scheinbar größten, weil »allgemein menschlichen«, Nähe abzusehen und die reale Entfernung vom Gegenstand in kritischer Anstrengung zu ermessen. Der oft schmerzliche, weil die gewohnte Sichtweise störende Versuch, zu allererst Tatsache und Ausmaß der >optischen< Täuschung, die sich beim ersten Zugang ergeben haben mag, als solche herauszuarbeiten, hilft uns zur Klärung unserer eigenen Position, deren Voraussetzungen uns in der Regel gar nicht bewußt sind. Sind sie doch allzu sehr mit dem kulturellen Hintergrund verquickt, der sich gleichsam endlos hinter unserem Rücken erstreckt. Ein solches Vorgehen bedeutet aber kein Sich-Distanzieren, nicht das Gewinnen >objektiven< Abstands. Dies wäre ja ein Rückfall zu der Auffassung, das Fremde sei eben das Ferne und das Eigene das Nahe. Das affinite Verhältnis wird durch ein solches kritisches Ermessen der realen Entfernthet nicht aufgehoben. Dies, daß das Fremde *als* Fernes mir nah ist, ist ja die Voraussetzung dafür, daß ich, vom Affinitäts-Verhältnis absehend, den fremden >Gegenstand< als mir >eigentlich< fernen überhaupt erst wahrnehme. Ohne diese Reflexion bliebe es beim bloßen Angaffen eines >wildfremden< >Gegenstands<. In besonderem Maß gilt hier, was Gadamer allgemein vom Verstehen sagt: »Wer verstehen will, muß [...] fragend hinter das Gesagte zurückgehen.«³⁵⁾ Beim

affinitiven Verstehen haftet unser Blick sozusagen an der Vorderseite des ›Gegenstandes‹, an der Seite also, die er unserem ›Kontext‹ zukehrt und die sich *deshalb* in den Kreis unserer Vorstellungen einzufügen scheint. Wenn wir Gadamers Wort »das Gesagte« als ›Text‹ und allgemein als ›Objektivierung‹ auffassen, was bedeutet dann, genau genommen, die Forderung, wir hätten hinter das »Gesagte« »fragend« »zurückzugehen«?

5

›Hinter das Gesagte zurückgehen‹, ›Grenzverlauf‹, ›Grenzgebiet‹, ›Hintergrund‹—: Solche Raum-Metaphern, wie wir sie bisher verwendet haben, mag man wegen ihrer begrifflichen Unschärfe für ›unwissenschaftlich‹ halten.³⁶⁾ Und doch ist die Sprache der Wissenschaften und vor allem der Philosophie voll davon. Wenn es gilt, ›Inneres‹ *sichtbar* und so anderen verständlich zu machen, lassen sich »Begriffe mit verschwommenen Rändern«³⁷⁾, die dem Bereich der sprachlichen Artikulation räumlicher Anschauung entstammen, oft gar nicht vermeiden. Denn die *sichtbare* Welt gliedert sich uns in der Art, wie *wir* die Dinge sehen, d.h. gemäß der Interdependenz von ›Standort‹, ›Horizont‹ und dem durch diese beiden Faktoren je perspektivisch proportionierten ›Sichtfeld‹. Die Schwierigkeit besteht nun darin, solche Ausdrücke der Raumanschauung zu finden, die dem nicht im Weg stehen, was der Begriff sagen will. Aus diesem Grund habe ich die Bezeichnung ›Horizont‹ bisher vermieden, obwohl es gängig ist, von ›Horizontenerweiterung‹ zu sprechen, wenn man sich mit fremden Kulturen beschäftigt. Wenn man aber ›Horizont‹ als den »Gesichtskreis« versteht, »der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkte aus sichtbar ist«³⁸⁾, so ist die Verwendung dieses Wortes zur Kennzeichnung des Vorverständnisses irreführend. ›Vorverständnis‹ bedeutet ja gerade, daß wir bis zu der Grenze zwischen dem, was wir noch und dem, was wir nicht mehr verstehen, auch *potentiell* nicht ›sehen‹. Und sprechen wir von ›Horizontenerweiterung‹ beim

Verstehensvorgang³⁹⁾, so hat auch dies eine uns unerwünschte Implikation. ›Erweitern‹ kann sich mein Horizont nämlich nur, wenn ich mich auf einen höheren Standort begeben. Bewege ich mich auf derselben Höhe nach vorn, erweitert er sich nicht; er verschiebt sich nur. ›Höherer Standort‹ schlosse ein, daß ich besser, richtiger sähe.⁴⁰⁾ Woher weiß ich das aber? Um dies beurteilen zu können, müßte ich aus dem Strukturzusammenhang Standort/Sichtfeld/Horizont heraustreten und einen ›archimedischen‹ Standpunkt außerhalb einnehmen. Dies aber wäre einer ›Hermeneutik des Vorverständnisses‹⁴¹⁾, die von dem ›immer schon‹ Vorverstandenen jedes Verstehens ihren Ausgang nimmt, diametral entgegengesetzt.

›Gesichtskreis‹ eignet sich besser. Ist doch damit die Grenze bezeichnet, bis zu der ich tatsächlich sehen kann, bis zu ›Gegenständen‹ also, die mir die ›ideale‹ Grenze des Horizontes gerade *verstellen*. Aber auch ›Gesichtskreis‹ impliziert ›Zentrum‹ und ›Peripherie‹. Woher weiß ich denn, ob mein Standort gerade die Mitte des Feldes ist, auf dem sich mir Vorverstandenes, Verständliches und Antizipationen noch zu Verstehenden ständig überkreuzen, verschränken, überlagern, durchdringen? Enthält nicht auch dieser Ausdruck, als Begriff gefaßt, noch Relikte einer Philosophie der Subjektivität? Von dieser Vorstellung ist ›Sichtgrenze‹ freier. Zum einen sagt dieser Ausdruck nichts darüber aus, *wer* hier sieht: während ›Gesichtskreis‹ durch die Betonung von ›Gesicht‹ auf den jeweils ›Sehenden‹ bezogen ist, schließt ›Sichtgrenze‹ auch die Möglichkeit ein, daß *wir* ›sehen‹ oder daß *man* ›sieht‹. Das *gemeinsame* ›Sehen‹ ist, wie sich zeigen wird, konstitutiv für das Verstehen von qualitativ Fremdem. Außerdem ist die Bezeichnung ›Grenze‹ frei von der Vorstellung von Peripherie und Zentrum, die sowohl für ›Horizont‹ wie für ›Gesichtskreis‹ maßgebend ist. Aber während sich auch ›Sichtgrenze‹ an der Vorstellung ›Linie‹ orientiert, sind für uns wichtige Erscheinungen wie ›Nähe‹, ›Entferntheit‹, ›Grenzgebiet‹ wie auch Prozesse wie ›sich annähern‹, ›sich entfernen‹, ›hinter das Gesagte zurückgehen‹ auf die Vorstellung

›Fläche‹ bezogen. Der Ausdruck ›Sichtfeld‹ scheint uns daher angemessener zu sein. Um nun das, was auf diesem Feld beim Vorgang des Verstehens geschieht, an einem Modell zu veranschaulichen, müssen wir allerdings—wenn hier eine modellhafte Darstellung überhaupt möglich ist—außer der horizontalen Ebene die Vertikale berücksichtigen, damit das *Wie* des Zusammen, Gegeneinander, In-, Durch-und Auseinander der Richtungen, in denen Verstehen *irgendwie* zustandekommt, nicht ununterscheidbar zur Deckung gebracht wird oder gar als ›Verschmelzung‹ erscheint, sondern die Art, wie diese Richtungen sich überkreuzen oder voneinander abheben, analysierbar wird. Moritz sagt ›Wölbung‹ statt ›Sichtfeld‹, mit deutlicher Anspielung auf die Erdwölbung.⁴²⁾ Damit ist einmal der weiteste der Kreise des ›Gemeinsamen‹, von denen Simmel spricht, angedeutet: der anthropologische, ohne den das Verstehen des anderen Menschen grundsätzlich unmöglich wäre. Zum andern enthält ›Wölbung‹ den für uns einzig wichtigen Aspekt von ›Horizont‹, und zwar ohne die genannten leidigen Implikationen dieses Terminus: Auf der ›Wölbung‹ ist je nach dem Standort, den man je darauf einnimmt, die Grenze des sich von dort aus ergebenden Sichtfelds grundsätzlich beweglich, während der gewöhnliche Begriff ›Sichtfeld‹ an eine feste Grenze denken läßt. Vor allem aber wird hier die vertikale Dimension maßgebend, von der die Rede war.

Genau genommen, impliziert schon der Ausdruck ›Horizont‹ die Bedeutung ›Wölbung‹, wie diese die Gestalt des Globus voraussetzt. An der Kugelgestalt läßt sich, wie es scheint, jener ›Nähe/Entferntheit‹-Bezug, in dem der Einheimische sich von dem, was ihm zu nah steht, entfernt, und der Fremde sich dem, was ihm zu fern steht, nähert, am ehesten anschaulich machen. Ist doch die *Kugel*fläche einerseits an sich unendlich und erscheint sie andererseits als endliche, dann nämlich, wenn man irgendwo auf oder über dieser Fläche seinen Standort wählt und sie einem von dort aus als je bestimmte *Kreis*fläche vorkommt. Dieses ›unendlich/endlich‹ bzw. ›unbegrenzt/begrenzt‹ kennzeichnet gerade den

Nähe/Entferntheit-Bezug im Fall des Verstehens von Objektivationen einer qualitativ fremden Kultur: Diese, der Sache nach für mich unbegrenzt, erscheint mir zunächst als etwas Affinites, Begrenztes. Durchschaue ich dies als optische Täuschung, indem ich hinter den fremden ›Gegenstand‹ zurückgehe, und wende ich mich nun von dessen ›Kontext‹, der sich mir nun als unbegrenzter öffnet, auf meinen eigenen ›Kontext‹, der mir vordem als unbegrenzter gleichsam im Rücken lag, zurück, so erscheint dieser mir nun als begrenzter, als »Küste« (Nietzsche), was seinerseits eine optische Täuschung ist, die eine erneute Umkehrung der Blickrichtung erforderlich macht. Im Kreuzungspunkt dieses unaufhörlichen Blickwechsels stünde dann der fremde ›Gegenstand‹. Trotz des Vorteils, den sie uns zur Lösung unserer Frage zu versprechen scheint, hilft uns aber auch diese Raum-Metapher kaum weiter. Denn noch stärker als bei harmonisierenden Vorstellungen wie der des Horizontes und des Gesichtskreises würde dabei hinsichtlich des Verstehensvorgangs die Vorstellung von Zentrum und Peripherie suggeriert. Zu entscheiden, ob sich im letzten alle nur denkbaren Möglichkeiten des Verstehens so harmonisch zusammenfügen, wie sich nach Goethe das »tausendfältige Gewölbe« des Kosmos »im Unendlichen« »kräftig ineinander schließt«⁴³⁾, bedürften wir aber eben jenes archimedischen Punktes außerhalb des Beziehungsgefüges, in dem wir als Verstehende doch ›immer schon‹ stehen.

Keine der genannten Raum-Metaphern ist also von solchen Implikationen frei, die dem im Weg sind, was wir begrifflich zu fassen versuchen. Das Feld, auf dem ein Verstehen der fremden Kultur möglich ist, zeichnet sich jedenfalls nicht notwendig durch Mittelpunkt und Peripherie (›Horizont‹, ›Gesichtskreis‹) aus; je nach Fixierung bzw. Änderung meines Standorts auf ihm erscheint es als begrenzt bzw. unbegrenzt, als endlich bzw. unendlich, eine Eigenheit, die sowohl den Horizont wie die Figur der Kugel auszeichnet. Ferner: Ich kann hinter den ›Gegenstand‹ nur zurückgehen, wenn ich den Standort, von dem aus mir dieser als affinit erschien, verlasse. Das gelingt mir nicht aus eigener

Kraft, selbst dann nicht, wenn ich den fremden ›Gegenstand‹ ›wie‹ ein Einheimischer zu sehen versuche. Ich bleibe auch dann in meinem Vorverständnis befangen, kann nicht aus ›meiner Haut‹. So ist zu einem *realen* Standortwechsel unumgänglich, daß ich zunächst einmal versuche, den Standort des Einheimischen einzunehmen, um ihn dann wieder zu verlassen und einen Standort zu suchen, von dem aus sich ein mir wie auch dem Einheimischen, der sich durch die Auseinandersetzung mit mir von seinem Standort ebenfalls etwas entfernt hat, *gemeinsames* Sichtfeld eröffnet. Wir legen uns also auf keine der genannten Raum-Metaphern fest, sondern nehmen bald dieses, bald jenes ihrer Merkmale und bestimmen das ›Feld‹ des Verstehens einer qualitativ fremden Kultur so: Als begrenzt/unbegrenzt ist es nicht notwendig durch den Wechselbezug von Zentrum und Peripherie strukturiert; als auf einer *gewölbten* Fläche lassen sich auf ihm sich überlagernde Schichten des Verstehens *vertikal* unterscheiden; auf dieser erscheinen die Objektivationen einer qualitativ fremden Kultur in der Sicht, die sich als mir wie dem Einheimischen gemeinsame jeweils ergeben hat, und zwar in dem ständigen Sich-Kreuzen unserer Blickrichtungen.

6

»Etwas erscheint mir als etwas«; »ich sehe etwas als etwas«; »etwas kommt mir vor wie...«—: In diesen und ähnlichen Wendungen (etwa auch: »Der Eindruck drängt sich mir auf, daß...«; »etwas sieht nach etwas aus«; »etwas erinnert mich an...«) wird angedeutet, was jedem Verstehen ›immer schon‹ vorhergeht. Was Dilthey eher beiläufig bemerkte, daß nämlich »Alles Verstandene« »gleichsam die Marke des Bekanntseins an sich« trage⁴⁴⁾, hat Heidegger bekanntlich prinzipiell gefaßt als »Vorstruktur des Verstehens[...] qua Als-Struktur der Auslegung«.⁴⁵⁾ Welche Bedeutung hat dieses ›Als‹ für unsere nicht an der Daseinsanalytik, sondern an der anthropologischen Konzeption von der Natur des Menschen als einer ›offenen Frage‹ orientierte

Untersuchung? Gemäß dieser ›Offenheit‹, nach der es zwar viele Antworten auf die Frage: »Was ist der Mensch?« gibt, sich diese aber grundsätzlich nicht zu einer Bestimmung des ›Wesens‹ des Menschen zusammenfügen lassen, waren für uns Bestimmungen wie ›Wölbung‹ oder ›unbegrenzt/begrenzt‹ bzw. ›unendlich/endlich‹ so wichtig. Aus dem Bisherigen geht hervor, daß das ›Als‹ des Verstehens der Fremdheit des Fremden jedenfalls grundverschieden ist von dem Verstehens-›Als‹ des Einheimischen. Dessen Vorverständnis ist ja gleichsam von demselben Stoff wie das ihm durch die historische Distanz fremd gewordene interpretandum seiner eigenen Kultur. Aber auch das Verstehens-›Als‹ des Fremden bleibt innerkulturell: Sein eigener Traditionszusammenhang ist es, der Fremdes *als* Affinites erscheinen läßt.⁴⁶⁾ Ein Verstehen des Fremden *als* Fremden müßte hingegen eine Erweiterung oder besser: Überschichtung des ›innerkulturellen‹ durch das ›interkulturelle‹ ›Als‹ sein. ›Überschichtung‹ heißt nicht, daß hier etwas zur Deckung gebracht würde oder gar miteinander verschmolze. Das Fremde als Fremdes kommt ja nur zum Vorschein, indem es sich vom Eigenen als solchem *vertikal* »abhebt«. ⁴⁷⁾ Das durch den Eindruck der Affinität scheinbar Begrenzte der fremden Kultur, die den ›Kontext‹ des ›Gegenstandes‹ bildet, wird, indem ich zunächst einmal von der Affinität absehe und den ›Gegenstand‹ sozusagen in seinem eigenen ›Kontext‹ umgehe, als für das Verstehen Unbegrenztes sichtbar. Umgekehrt sehe ich nun, wenn ich vom Hintergrund des ›Gegenstandes‹ her nach den Gründen dafür Ausschau halte, weshalb mir das Entfernte als affinit Nahes erschienen ist, meinen eigenen Hintergrund als nicht mehr in unbestimmter, selbstverständlicher Gegebenheit, sondern als *derart* strukturierten, daß sich mir der Eindruck der Affinität zu einer bestimmten Erscheinung der qualitativ fremden Kultur ›aufdrängen‹ *konnte*.

Wie gesagt, ist dies ein Verstehen, das nur *gemeinsam* mit dem anderen in Gang kommt, sich durch wechselseitige Erhellung des je eigenen und je fremden ›Hintergrundes‹ auszeichnet und

somit im Sinn einer ›kritischen‹ Hermeneutik sowohl die je eigenen Voraussetzungen und Bedingungen erhellen hilft als auch zu einem mehr *internen* Verständnis der fremden Kultur wie zu einem mehr *externen* der eigenen beiträgt, wie es weder dem Einheimischen noch dem Fremden allein erreichbar wäre. Dem einen ist ja z.B. die Einsicht in das »Wirkpotential« einer Objektivation seiner eigenen Kultur in einer qualitativ fremden⁴⁸⁾ sozusagen innerkulturell verstellt; und der andere kommt gerade wegen dieses Wirkpotentials des fremden Werkes in seinem ›Kontext‹ an den ›Gegenstand‹ *als solchen* ebenfalls ›innerkulturell‹ nicht heran. Könnte er sich nicht durch die Zusammenarbeit mit dem Einheimischen seinem eigenen Traditionszusammenhang entfremden, so bliebe sein Verstehen immer in den Hinter-bzw. Untergrund seines Vorverstehens auf undurchschaubare Weise verschränkt.

Solch ein Miteinander-Verstehen bringt also den ›Kontext‹ des zu Verstehenden mit dem des Verstehenden nicht nur in äußerliche Grenzberührung wie beim affinitiven Verstehen. Das ›Als‹ des Verstehens bleibt nicht innerkulturell strukturiert wie beim Affinitätsverhältnis zum Fremden oder beim Verhältnis organischer Gebundenheit ans Eigene. Vielmehr geschieht hier ein wechselseitiges Fremdmachen des je Eigenen, des affinitiv wie des organisch Gebundenen. Das innerkulturelle ›Als‹ geht dabei nicht einfach im interkulturellen auf. Sondern hier entsteht ein ›Als‹ als die Stelle, wo sich das innerkulturelle ›Als‹ des Fremden als zentrifugales mit dem zentripetalen des Einheimischen überkreuzt.

Es ist klar, daß die eben beschriebene Wechselbeziehung mit dem Wort ›interkulturell‹ nicht treffend bezeichnet ist. Das ›inter-‹ klingt zu sehr nach einem Aneinanderhängen heterogener Dinge. Zunächst benutzten wir selbst diese Bezeichnung, da sie sich eingebürgert hat. Wir wollen sie ausbürgern und suchen nach einem passenderen Ausdruck, der nach dem bisher Ausgeführten folgende Hauptmerkmale des Verstehensvorgangs zu pointieren hätte:

1) Indem sich das zentrifugale Verstehens->Als< des Fremden mit dem zentripetalen des Einheimischen kreuzt, ist das >inter-< in >interkulturell< überstiegen, werden die beiden >Kontexte< nicht nur äußerlich in Berührung gebracht, sondern gehen sie im Vorgang des Verstehens wechselseitig ineinander über.

2) Bei diesem >Ineinander< der beiden >Kontexte< geschieht eine *wechselseitige Durchdringung* der Sicht des Fremden wie des Einheimischen.

3) Diese wechselseitige Durchdringung bedeutet keine Verschmelzung des einen mit dem anderen, auch kein Aufgehen des einen im anderen. Was sich hier >durchdringt<, ist von vornherein auf gegenseitiges Sich-Abheben angelegt (Aufhellung des je Eigenen wie des je Fremden), auf ein erneutes Auseinander nach der Durchdringung, so daß das eine wie das andere in veränderter Gestalt wieder das je Fremde bzw. Einheimische ist.

Die wechselseitige Durchdringung ist also nicht Ziel des Verstehensvorgangs, sondern Durchgangsstadium. Das >Als< der wechselseitigen Durchdringung muß immer von neuem ermittelt werden: Auch von dieser Seite eine Antwort auf die Frage, weshalb Objektivationen der Kultur nie aufhören, interpretationsbedürftig zu sein. Jedenfalls ist das >Ineinander< beider >Kontexte< *strukturell* auf erneutes Abstandnehmen, auf das erneute >Auseinander< angelegt. Ein Verstehen von Objektivationen einer qualitativ fremden Kultur als solchen ist in der Tat kein affinitives, sondern nur in Wechseldurchdringung realisierbar.

7

Verstehen in Wechseldurchdringung betrifft nicht nur den Sonderfall der »Fremdliteraturphilologie«, sondern muß als ein »Korrigens und zunehmend [als] ein integraler Bestandteil innerhalb der Literaturwissenschaft insgesamt« angesehen werden.⁴⁰⁾ Wenn manche Werke der eigenen Literatur auch in einer qualitativ anderen Kultur wirken können und viele andere

nicht, so liegt der Grund dafür ja nicht nur in der besonderen Strukturiertheit des fremden ›Kontextes‹, sondern auch in Thematik, Darstellungsart und Struktur des entsprechenden Werkes selbst, zu denen nun vom fremden ›Kontext‹ her Aussagen möglich sind, mit denen der Einheimische, auch der Autor selbst, nicht rechnen konnte. Die Einsicht in die Polyvalenz der Werke wird also um eine entscheidende Dimension bereichert: »Die Lektüre [...] Kafkas in Indien, Hesses und Brechts in Japan oder Südamerika läßt [...] den ›Spielraum‹ dieser Werke in größerer Weite überschaubar werden«. ⁵⁰⁾ Würde weltweit das »Wirkpotential« literarischer Werke fremder Kulturen auf diese Weise erforscht, so wäre ferner eine Darstellung der Weltliteratur, die diesen Namen verdiente, allererst möglich, weil dann die Einzelliteraturen von einem Standort aus gesehen würden, den weder die ›Innenansicht‹ des Einheimischen noch die ›Außenansicht‹ des Fremden allein je erreicht, sondern der nur durch gemeinsame Anstrengung freizulegen ist.

Auf vielen Gebieten ›verstehender‹ Wissenschaften wird heute ›interkulturell‹ gearbeitet. Gemäß diesem ›inter-‹ geht man dabei meist nach dem Verfahren von Analogisierung und Kontrastierung vor. Das gilt besonders für die komparatistische bzw. kontrastive Forschung. Es wäre aufschlußreich, vorhandene Arbeiten mit Titeln wie ›Bashō und Goethe‹, ›Rolandslied und Heike-monogatari‹, ›Rilke und das Haiku‹ einmal daraufhin zu untersuchen, ob dem ›und‹ im Titel in der Arbeit selbst jenes ›Ineinander/Auseinander‹ wechselwirkenden Verstehens entspricht oder ob dieses ›und‹ lediglich als der Steg *affinitiv* vermuteter ›Bruchlosigkeit‹ über den Abgrund nicht oder kaum wahrgenommener *Bruchstellen* des Verstehens dienen soll.

Es versteht sich von selbst, daß sich das Problem des Verstehens in Wechseldurchdringung beim Übersetzen von Werken einer qualitativ fremden Kultur gar nicht umgehen läßt.⁵¹⁾ Zur Vervollständigung meiner vorläufigen und skizzenhaften Ausführungen wäre es erforderlich, einmal herauszuarbeiten, wie in der je eigenen Literatur selbst das qualitativ Fremde einer anderen

Kultur gestaltet wurde.⁵²⁾

Jedenfalls: Die ›interkulturelle‹ Zusammenarbeit des Einheimischen mit dem Fremden ist zu fundieren durch wechselwirkendes Verstehen; erst dann wird der Blick frei für ihre Bedingungen und Möglichkeiten und wird ein Ineinander von einander qualitativ unterschiedlicher ›Kontexte‹ ermöglicht, das mehr ist als affinitive Grenzberührung: das Miteinander und Gegeneinander im *Dialog*. Dieser ist—anders vielleicht als im ›Gespräch‹ mit Objektivationen desselben Traditionszusammenhangs⁵³⁾—im Verhältnis einander nicht nur graduell, sondern qualitativ fremder Kulturen nicht Ausgangsort, sondern *Fernziel*.

ANMERKUNGEN

1. Zitiert nach: Wilhelm *Dilthey*, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, hg. von *M. Riedel*, Frankfurt a. M. 1974, S. 278. Dilthey hat in den Materialien zum ›Aufbau‹ diesen Satz wie den gesamten ›Hermeneutik‹ betitelten Abschnitt von Schleiermacher übernommen, ohne ihn als Exzerpt kenntlich zu machen. S. dazu: Hans-Georg *Gadamer*, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1965², S. 226, Anm. 2.
2. Zu dieser ›Überwindung‹ s. *Gadamer*, ebd., S. 365, 368.
3. Etwa MAM II, 1. Abt., Aph. 69 (›Zudringlichkeit‹); M, Aph. 169 (›Das Griechische ist uns sehr fremd‹).
4. *Gadamer*, ebd., S. 277; s. auch S. 279.
5. S. dazu: Eberhard *Scheiffele*, Wege und Aporien der ›Rezeptionsästhetik‹; in: Neue Rundschau 90 (1979), H. 4, S. 520–541; S. 526 f.
6. *Gadamer*, ebd., S. 22; s. dazu: Ken *Asoh*, Notwendigkeit der interkulturellen Hermeneutik; in: Doitsugo gaku bungaku ronbunshu, Tokyo daigaku, Bd 28, H. 1, Tokyo 1980, S. 39–56; S. 55.
7. Georg *Simmel*, Exkurs über den Fremden; in: S., Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin 1968⁵ (1. Aufl. 1908), S. 509–512; S. 511.
8. Ebd.
9. Ebd., S. 509.
10. Ebd.

Affinität und Wechseldurchdringung

11. Ich wähle diese Bezeichnung, weil in ihr das mit dem eigenen Umkreis ›organisch‹ Verbundene, von dem Simmel spricht, angedeutet wird. *Goethe* spricht im Zusammenhang mit dem Übersetzen von einer ›Annäherung des Fremden und Einheimischen‹ (Hamb. Ausg., Bd 2, S. 258).
12. *Simmel*, ebd, S. 509.
13. KrV A 113 f.
14. *Simmel*, ebd, S. 510.
15. Ebd.
16. Ebd.
17. Ebd, S. 510 f.
18. Ebd, S. 510.
19. Ebd, S. 511.
20. Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Ein so wichtiges Lösungswort der Französischen Revolution wie das von der ›Brüderlichkeit‹ aller Menschen, eine Bezeichnung für Affinität im wörtlichen Sinn (›Verwandtschaft‹), wurde schon im 19. Jahrhundert immer seltener gebraucht: In dem Maß, in dem die —wenn auch bereits säkularisierte— Vorstellung vom ›Vatergott‹ schwächer wurde (Schon in Schillers ›Lied an die Freude‹ heißt es: ›Brüder! überm Sternenzelt/Muß ein lieber Vater wohnen‹—: *kategorisch* ›muß‹ es ihn geben, da es sonst keinen Sinn hätte, fremde Menschen ›Brüder‹ zu nennen!), wurde auch das Verhältnis des einzelnen zur Menschheit als einer Familie notwendig immer zentrifugaler, ›dünner‹, so daß die Forderung der Brüderlichkeit mehr und mehr zur unverbindlichen Phrase verblaßte.
21. *Dilthey*, ebd, S. 178; vgl. *Gadamer*, ebd, S. 209.
22. S. dazu: Otto Friedrich *Bollnow*, Pädagogik in anthropologischer Sicht, Tokyo 1971 [Tamagawa University Press], S. 37.
23. Zum Fremden als feindlicher Macht s. *Bollnow*, Das kritische Verstehen; in: *B.*, Studien zur Hermeneutik, Bd 1: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften, Freiburg München 1982, S. 73–102; S. 95.
24. Heinrich *Heine*, Sämtliche Schriften, hg. von Klaus *Briegleb*, München 1968–1976, 6 Bde, Bd 2, S. 242.
25. Hans *Lipps*, Die menschliche Natur, Frankfurt a. M. 1942, S. 119.
26. *Goethe*, ebd, Bd 8, München 1981¹⁰, S. 464.
27. Georg Wilhelm Friedrich *Hegel*, Sämtliche Werke, hg. von Hermann *Glockner*, Stuttgart 1964, Bd 2 (Phänomenologie des Geistes), S. 372.
28. *Nietzsche*, MAM I, Aph. 616.

29. *Nietzsche*, M, Aph. 142.
30. *Gadamer*, Stichwort ›Hermeneutik‹; in: Joachim *Ritter* (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1974, Sp. 1061–1074; Sp. 1069.
31. *Gadamer*, *Wahrheit und Methode*, S. 288.
32. Dietrich *Krusche*. Die Kategorie der Fremde; in: Alois *Wierlacher* (Hg.), *Fremdsprache Deutsch 1*, München 1980, S. 46–56; S. 51.
33. Daß der japanische Leser des ›Genji monogatari‹ nicht geringere Schwierigkeiten hat, und zwar gerade deshalb, weil er mit ihm in demselben Traditionszusammenhang steht (Sprache, Zeitabstand, immense Wirkungsgeschichte gerade dieses Werkes), versteht sich nach dem Ausgeführten von selbst.
34. Für *Heidegger* ist es bekanntlich konstitutiv für phänomenologisches Vorgehen, das, »was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen[zu] lassen«; in: *H.*, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963¹⁰, S. 34.
35. *Gadamer*, ebd, S. 352.
36. So etwa Wolfgang *Stegmüller*; in: Alwin *Diemer*, *Elementarkurs Philosophie, Hermeneutik*, Düsseldorf und Wien 1977, S. 145.
37. Ludwig *Wittgenstein*, *Schriften*, Bd 1, Frankfurt a. M. 1963², S. 326.
38. *Gadamer*, ebd, S. 286.
39. Ebd.
40. Ebd.
41. S. dazu: *Bollnow*, *Philosophie der Erkenntnis, Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1970, S. 104.
42. Karl Philipp *Moritz*, *Grundlinien zu einer Gedankenperspektive*; in: *Gadamer* und Gottfried *Boehm*, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1976, S. 80.
43. *Goethe*, ebd, Bd 1, München 1981¹², S. 367.
44. *Dilthey*, ebd, S. 178.
45. *Heidegger*, ebd, S. 151.
46. *Asoh*, ebd, S. 54.
47. *Gadamer*, ebd, S. 289. *Gadamer* hätte manches Mißverständnis, etwa das fatale von Hans Robert *Jauß* (s. dazu: *Scheiffele*, ebd, S. 527), vermeiden können, hätte er statt des Unbegriffs ›Horizontverschmelzung‹ durchgehend den hermeneutisch-dialektischen Begriff der Abhebung verwendet.
48. *Krusche*, ebd, S. 55.
49. Ebd.

Affinität und Wechseldurchdringung

50. Ebd.
51. Eine solche Wechseldurchdringung von Eigenem und Fremdem beim Verstehen von Objektivationen einer fremden Kultur meint *Goethe* wohl mit der letzten der drei Arten von Übersetzung, die er unterscheidet. Man könnte sie als ein Vertrautmachen des Fremden, das zugleich ein Fremdmachen des Vertrauten ist, kennzeichnen. So schreibt er von Voß' Übersetzungstätigkeit, diese habe »das Publikum zuerst nicht befriedigen (können), bis man sich nach und nach in die neue Art hineinhörte, hineinbequemte« (*Goethe*, ebd, Bd 2, München 1981¹², S. 256).
52. Ich denke dabei etwa an Bernhard *Kellermanns* ›Spaziergang in Japan‹, Shusaku *Endos* ›Chinmoku‹ [=Das Schweigen] und an Adolf *Muschgs* ›Im Sommer des Hasen‹.
53. *Gadamer*, ebd, S. 360, 366.